

EL CONCILIO DE BARI (1098) Y LA INTERPRETACIÓN DE SAN ANSELMO SOBRE LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO

ELISABETH REINHARDT

1. CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS

La procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo se profesaba en la tradición latina ya desde los tiempos de S. Agustín. Está expresada en fórmulas de fe como el símbolo *Quicumque*¹ y el símbolo del III Concilio de Toledo, celebrado en 589². De España se extendió el *Filioque* a otros países. Carlomagno intentó mover al Papa León III a que lo prescribiese para toda la Iglesia, pero no lo consiguió, debido al desacuerdo sobre el tema por parte de los griegos. La cuestión fue replanteada por Focio en 867 y por Cerulario en 1054, como parte importante de las acusaciones contra la Iglesia de Roma, que —como se sabe— terminó en el cisma de oriente. Se trataba no solamente de una cuestión disciplinar —el uso de esta fórmula en la liturgia—, sino que se convirtió en un disenso dogmático, porque con esa palabra se negaba, al modo de entender de los griegos, la unicidad de principio del Padre en la Trinidad.

En los años siguientes hubo varios intentos de unión entre occidentales y orientales. Uno de ellos fue la medida tomada por el Papa Urbano II, elegido en 1089, de convocar un concilio en Bari. Era un lugar estratégico, por su situación geográfica y política³. Se celebró en

1. DS, 75

2. DS, 470. Es el llamado símbolo de Recaredo, quien mandó introducir el *Filioque* en el símbolo niceno-constantinopolitano, y pasó así a la liturgia. La procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo se reitera en los símbolos de concilios posteriores de Toledo; vid. DS 485, 490, 525, 566, 568.

3. De antigua cultura helénica, Bari había sido siempre un punto de contacto entre oriente y occidente, y después de la caída del imperio romano había pasado por las dominaciones más diversas, entre guerras, saqueos y vicisitudes: ostrogodos, el ducado lombardo de Benavente; los sarracenos, Constantinopla. En la época del concilio unionista pertenecía a los normandos. Los padres conciliares se reunieron en la iglesia de San Nicolás, cuyas reliquias acababan de ser llevadas allí, desde Myra, en 1087.

octubre 1098, bajo la presidencia de este mismo Papa y con la asistencia de 185 prelados, muchos de ellos obispos griegos provenientes del sur de Italia. El Papa llegó acompañado por Anselmo, Arzobispo de Canterbury⁴. Conocía bien a Anselmo (era también benedictino y, como Anselmo, propagador de la reforma gregoriana) y confiaba en su ciencia.

Según las actas del concilio⁵, en esa asamblea se trataron las controversias entre griegos y latinos, que rodaban de tiempo antes, sobre todo la cuestión del *Filioque*, sobre la procesión del Espíritu Santo. Cuando los obispos griegos plantearon el tema, el Papa respondió con diversos argumentos, inspirados en un texto que le había enviado Anselmo en 1094 sobre la Encarnación del Verbo, contra la doctrina trinitaria de Roscelino de Compiègne⁶. Después de varios intentos frustrados de apaciguar la polémica surgida, se dirigió entonces a Anselmo con las palabras: *Pater et Magister Anselme, Anglorum Archieposcope, ubi es?*⁷. El pontífice hizo que se sentara cerca de su propia sede, tuvo palabras de elogio para él y le animó a defender a la Iglesia en esta cuestión.

4. Anselmo de Aosta (1033-1109) fue discípulo de Lanfranco en el monasterio benedictino de Bec y siguió los pasos del maestro primero como abad y más tarde como arzobispo de Canterbury. Desde que fue llamado a la sede de Canterbury en 1093, Anselmo estuvo dos veces en el exilio. El primer período fue durante el reinado de Guillermo II de Inglaterra, motivado por la defensa de los derechos de la Iglesia ante las pretensiones del rey y duró desde finales de 1097 hasta agosto 1100, poco después de la muerte del rey. En este período se sitúa el concilio de Bari. El segundo exilio fue bajo Enrique I de Inglaterra, sucesor de Guillermo II. Aunque Enrique había restituido a Anselmo en su cargo, surgieron de nuevo dificultades por motivos similares. El segundo exilio duró de abril 1103 hasta agosto 1106. Después de haber llegado a un acuerdo con el rey, Anselmo pudo por fin volver a su sede de Canterbury, donde murió en 1109.

5. Cf. Mansi, 20, 947-952. Se trataron también otros temas, como el conocido litigio entre el rey Guillermo II y Anselmo, y las cruzadas. Los datos que aporta Mansi se basan en dos testimonios: el de Eadmero, monje británico y secretario de Anselmo, en sus obras *Vita Sancti Anselmi*, PL 158, 50-125 y *Eadmeri Historia novorum in Anglia*, ed. M. Rule, London 1884 (Rolls Series); y el cronista Guillermo de Malmesbury, *De gestis Pontificum Angliae libri quinque*, PL 179, 1493-1494. Sobre este concilio y la intervención de San Anselmo, se puede consultar Nicola BUX, *Sanct'Anselmo al concilio di Bari (1098)*, en Inos BIFFI, Constante MARABELLI (dirs.), *Anselmo d'Aosta figura europea, Convegno di studi*, Aosta 1988, Jaca Book, Milano 1988, 103-108.

6. *Epistola de incarnatione verbi*, F.S. SCHMITT, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, Monachus Grissoviensis-Wimpinensis O.S.B.*, Tomus primus, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984², vol. I, 3-41. La edición crítica hecha por Schmitt consta de dos tomos: el primero comprende los vols. I y II; el segundo (1968), los vols. III y VI. Es una reimpresión de la edición primitiva de Schmitt, Seckau-Rom-Edinburgh 1938-1961. La edición española bilingüe está hecha por la Editorial Católica, serie BAC, Madrid 1952-1953, y se basa en la primitiva edición crítica de Schmitt. El presente estudio sigue la más reciente edición de Schmitt, que se citará en adelante como *Opera omnia*.

7. Como narra Guillermo de Malmesbury, mientras todos los participantes elegían sus correspondientes lugares, Anselmo —apenas conocido por ellos— se sentó donde pudo, cf. *op. cit.*, PL 179, 1492, D.

Le invitó a hacer su exposición al día siguiente, aunque —añadía— Anselmo no dudaría en responder directamente si fuese preciso. Al día siguiente, después de pronunciar Anselmo su discurso y responder a las objeciones de los griegos, toda la asamblea alabó la fe, ciencia y elocuencia del arzobispo. El Papa se dirigió de nuevo a él con palabras de encomio. Después del discurso, los amigos de Anselmo le pidieron que pusiera por escrito lo que había expuesto.

El resultado es la obra titulada *De processione Spiritus Sancti*⁸. Fue redactada después de la muerte de Urbano II que aconteció el 29.8.1099, porque en el texto se presupone la muerte de este Papa. De regreso a Inglaterra (1100), Anselmo estuvo en Lyon. Si la obra sobre el Espíritu Santo fue empezada en Lyon, parece que no fue terminada en esa ciudad, como se deduce de la correspondencia de Anselmo con Hildeberto, obispo de Le Mans. En una carta escrita no antes de 1101, este obispo pidió a Anselmo que pusiera por escrito su discurso sobre el Espíritu Santo pronunciado en el concilio de Bari⁹. En otra carta dirigida a Anselmo, en el verano 1102, Hildeberto agradeció el envío del opúsculo¹⁰. No cabe duda de que después del concilio de Bari —es decir, durante su estancia en Roma y Lyon— Anselmo se ocuparía intensamente del tema, pero no está totalmente claro si la obra fue redactada después del ruego de Hildeberto (cuando Anselmo ya estaba de vuelta en Inglaterra), o si la comenzó antes y la acabó con más urgencia después del ruego de Hildeberto. En cualquier caso, tuvo que terminar la obra antes del verano de 1102¹¹.

Otra referencia a esta obra se encuentra en la correspondencia entre Anselmo y Valerano (Waleramnus, Walram), obispo de Naumburg, en Sajonia. Valerano había hecho una consulta doctrinal al arzobispo de Canterbury sobre tres objeciones de los griegos a la doctrina y disciplina de la Iglesia latina: la procesión del Espíritu Santo, el uso del pan ázimo en el sacrificio eucarístico y el impedimento de parentesco para el matrimonio. La primera pregunta quedó resuelta con una breve referencia al opúsculo *De processione Spiritus Sancti*, que ya le había enviado Anselmo. La contestación a la segunda ocupa casi toda la carta y la tercera se contesta brevemente. Valerano no sólo agradeció la orientación recibida, sino que cambió de actitud aceptando al Papa legítimo, Pascual II, pues antes había sido partidario del emperador Enrique IV y del antipapa Clemente III instituido por éste¹².

8. *De processione spiritus sancti*, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 177-219.

9. Carta 239, *Ab Hildeberto episcopo Cenomannensi*, *Opera omnia*, t. II, vol. III, 147.

10. Carta 240, *ibid.*, 148.

11. Esta es la opinión de F.S. SCHMITT, cf. *Opera omnia*, t. I, 60.

12. Cf. *Opera omnia*, t. I, vol. II, 223-242. Esta correspondencia, que consta de tres cartas, se puede situar entre 1102 y 1107, bien antes o después del segundo exilio de Anselmo.

2. CONTENIDO DEL OPÚSCULO *DE PROCESSIONE SPIRITUS SANCTI*

2.1. *La fase constructiva de la argumentación anselmiana*

En la introducción, San Anselmo expresa el motivo de la obra, la intención y la actitud que le guía. La escribe, no por impulso propio sino a instancia de muchos a quienes no quiere defraudar. Por eso, confiando en la ayuda del Espíritu Santo, acomete la tarea, «partiendo, para refutar sus errores, de la base de sus creencias y de lo que ellos admiten como ciertísimo e indudable»¹³. Su intención es, pues, apoyarse en la común fe, como dice expresamente en las palabras introductorias¹⁴, y convencerles de que conforme a esta fe el Espíritu Santo procede también del Hijo, cosa que ellos no admiten.

La obra está estructurada en dieciséis capítulos, con el siguiente hilo argumental: primero expone los puntos de doctrina que admiten los griegos, es decir la común fe sobre el tema (c. 1); en una segunda parte aporta los argumentos de razón y de la Sagrada Escritura (c. 2-7); en la tercera parte, resuelve las objeciones y los argumentos de los griegos, tanto dogmáticos (c. 8-12), como prácticos, o sea, el uso del *Filioque* en la Iglesia latina (c. 13); finalmente, recapitula toda la doctrina sobre el tema, siempre dentro del misterio de Dios Uno y Trino (c. 14-16).

Merece la pena seguir de cerca a San Anselmo en su exposición sobre la procesión del Espíritu Santo, para poder apreciar su aportación teológica.

Como he dicho, inicia su argumentación desde la fe sobre el Espíritu Santo admitida por los griegos, que se puede resumir en los siguientes puntos: el Espíritu Santo es Dios; es un mismo Dios con el Padre y el Hijo; procede del Padre; es el Espíritu del Hijo; es distinto del Padre porque procede de Él; y se distingue del Hijo, por su origen en el Padre, no por generación sino por vía de procesión.

Con esta premisa plantea el tema desde los fundamentos de la fe trinitaria: la unidad esencial por la única e idéntica naturaleza divina y la distinción de Personas por las procesiones intratrinitarias. Deja asentado que tanto el Hijo como el Espíritu Santo tienen su ser propio y personal del Padre (*deus ex quo deus* est), y en este sentido ambos son *deus de deo*, pero de distinta manera: el Hijo es de Dios, que es su

13. Cf. *De processione*, c. 1, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 177.

14. «Qui quoniam evangelia nobiscum venerantur et in aliis de trino et uno deo credunt hoc ipsum per omnia quod nos, qui de eadem re certi sumus: spero per auxilium eiusdem sancti spiritus quia —si malunt solidae veritati acquiescere quam pro inani victoria contendere—, per hoc quod absque ambiguitate confitentur, ad hoc quod non recipiunt, rationaliter duci possunt» (*ibid.*).

Padre (*de patre suo*); mientras que el Espíritu Santo es de Dios, que es Padre (*de deo qui est pater*)¹⁵. Es importante esta distinción, porque «Dios que es Padre» no excluye al Hijo sino que lo implica. Desde las procesiones pasa Anselmo a explicar las relaciones de origen, detallando cuáles son opuestas entre sí¹⁶, para formular el principio que será declarado, en términos muy similares, por el concilio de Florencia: que en Dios todo es uno donde no obsta oposición de relación¹⁷. Sabemos que el Padre es el principio fontal en la Santísima Trinidad. Por consiguiente, el Hijo y el Espíritu Santo proceden de él. Si Hijo y Espíritu se distinguen, entonces: o bien el Espíritu Santo procede del Hijo como procede del Padre, o bien el Hijo es engendrado por el Espíritu Santo como es engendrado por el Padre. Ambas proposiciones no pueden ser verdaderas. La segunda es contrario a la fe, ya que creemos —griegos y latinos— que el Espíritu Santo es el «Espíritu del Hijo». Por lo tanto, sólo puede ser verdad la primera¹⁸. Lo esclarece todavía más, insistiendo en la consustancialidad del Hijo con el Padre, y en la igual divinidad y consustancialidad del Espíritu Santo¹⁹. Se extiende en su argumentación, porque tiene presente las objeciones de algún padre conciliar de Bari, desconocido por nosotros, a quien no había podido responder detalladamente durante el concilio²⁰.

En los capítulos siguientes, Anselmo argumenta con sus interlocutores sobre el mismo tema, apoyándose ahora en la Sagrada Escritura, principalmente el Nuevo Testamento. Los textos que cita son aquellos que le sugieren una relación de origen entre el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, de éste con respecto a aquél.

El primero es: «Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum deum, et quem misisti, Iesum Christum» (Io 17,3). Cree-

15. «Sed alio modo intelligitur filius esse de patre, et aliter spiritus sanctus. Filius enim est de patre suo, id est de deo qui est pater eius; spiritus sanctus vero non est de deo patre suo, sed tantum de deo qui est pater. Ergo filius, secundum quod est de deo, dicitur filius eius; et ille de quo est, pater eius. Spiritus autem sanctus non secundum quod est de deo, est filius eius; nec is de quo est, pater eius» (*De processione*, c. 1, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 178-179).

16. «Quatenus nec unitas amittat aliquando suum consequens, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis» (*De processione*, c. 1, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 181).

17. «...quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (DS, 1330, y nota 1). Parece que San Anselmo es el primero en formular este principio en tales términos.

18. Cf. *De processione*, c. 1, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 185.

19. «Quapropter si spiritus sanctus est de patre, quia est de deo qui pater est, negari nequit esse quoque de filio, cum sit de deo qui est filius» (*De processione*, c. 2, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 190).

20. Cf. *De processione*, c. 2, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 188.

mos, comenta, que el Padre es perfecto y solo verdadero Dios, e igualmente lo es el Hijo, que sólo se distinguen entre sí por la relación recíproca. Si decimos que el Espíritu Santo procede del Padre, nos referimos al solo verdadero Dios que es Padre e Hijo, por tanto el Espíritu Santo procede también del Hijo²¹.

En el siguiente texto argumenta desde la misión del Espíritu Santo: «Paraclitus autem, spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo» (Io 14,26) y «Cum autem venerit paraclitus, quem ego mittam vobis a patre» (Io 15,26). Estas palabras indican que la misión del Espíritu Santo es una misma y común al Padre y al Hijo, es decir el Padre envía con aquella potestad o virtud que le es común con el Hijo. Esta virtud común a ambos no puede ser otra que la virtud *spirativa* por la cual procediendo existe el Espíritu Santo. De ahí concluye Anselmo que el Hijo puede dar o enviar al Espíritu Santo, porque procede también de Él, y en este sentido hay que entender que es «el Espíritu del Hijo»²².

Cuando, después de la resurrección, el Señor se presentó ante los apóstoles, sopló sobre ellos y dijo «Recibid el Espíritu Santo», quiso expresar de modo sensible —dice Anselmo— que el Espíritu Santo procede de Él como el sopro sale de la boca²³.

Las palabras con que Cristo anuncia al Espíritu Santo —«non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur» ((Io 16, 13) y «Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis» (Io 16, 14)— le dan pie a Anselmo para insistir en lo mismo, esta vez desde la comunicación en la única y común esencia divina que el Espíritu Santo recibe del Padre y del Hijo conjuntamente²⁴.

Para subrayar la misma verdad, acude finalmente al evangelio de San Mateo: «nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius, aut cui voluerit filius revelare» (Mt 11,27), que debe ser completado por el texto joánico «Ego et pater unum sumus» (Io 10,30)²⁵.

2.2. La refutación de las objeciones

Una vez terminada la exposición doctrinal desde la común fe, San Anselmo pasa a examinar y refutar una por una las objeciones de los griegos.

21. Cf. *De processione*, c. 3, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 190-191.

22. Cf. *De processione*, c. 4, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 193-194.

23. «Sed quomodocumque haec aliquis exponere conetur, sufficit quod in illa insufflatione domini in discipulos, cuius feci mentionem, factum est ad significandum quia de eiusdem personae secreto procedebat ille spiritus quem dabat, de cuius occulto spiritus ille procedebat quem insufflabat» (*De processione*, c. 5, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 195-196).

24. Cf. *De processione*, c. 6, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 197.

25. Cf. *De processione*, c. 7, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 198-199.

a) Los griegos objetan que los latinos ponen una sucesión en las procesiones, mientras que ellos harían proceder simultáneamente del Padre tanto al Hijo como al Espíritu Santo, al igual que del sol proceden a la vez la luz y el calor. A esto responde San Anselmo recordando la eternidad de la vida divina y la consustancialidad del Padre y del Hijo²⁶.

b) San Anselmo no rechaza la propuesta de la tradición griega, expresada en la fórmula *per Filium* como modo de proceder el Espíritu Santo, pero advierte que hay que entenderla con cuidado para no considerar al Hijo como principio secundario y para no poner nada creatural en el Espíritu Santo. Le parece, por otra parte, que los griegos, al conceder la procesión *per Filium* lo conceden todo, de modo que no se diferencian substancialmente de los latinos: si dicen *per Filium* en el conjunto de la fe trinitaria, esta fórmula implica también *de Filio*. Lo ilustra con dos ejemplos. Cristo es de Abrahán por María, pero es también de María. Por otra parte, hay que entender bien, advierte, el símil que ponen los griegos: que el Espíritu Santo procede del Padre por medio del Hijo como el lago procede de la fuente por medio del río. Aplicando este símil, afirma, se puede llegar precisamente a la conclusión, que los griegos no admiten, de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. El lago, en efecto, emana de la fuente, pero emana también del río. Porque no es la fuente ni el río los que forman el lago, sino el agua que sale de la fuente y pasa al río. Son tres los recipientes, pero el agua es la misma en los tres. De modo semejante, la divinidad está enteramente en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y ella es la que en el Padre y en el Hijo constituye el principio de la procesión del Espíritu Santo²⁷.

c) Otra objeción de los griegos es que la Sagrada Escritura sólo hace depender del Padre la procesión del Espíritu Santo. A esto responde, con varios ejemplos, que hay verdades que se sobreentienden por el nexo necesario que guardan con otras. Para ilustrarlo, acude al símbolo nicenoconstantinopolitano donde efectivamente no se dice que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, pero tampoco se encuentra el término «Persona» o «Trinidad», y sin embargo lo creemos. Insiste en que es lícito sobreentender lo que la razón nos muestra como necesariamente unido a una determinada verdad²⁸.

Una vez resueltas las objeciones de índole dogmática, San Anselmo enfoca las dificultades de orden práctico, que son fundamen-

26. Cf. *De processione*, c. 8, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 199-201.

27. Cf. *De processione*, c. 9, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 201-205.

28. «Quare non tantum suscipere cum certitudine debemus quae in sacra scriptura leguntur, sed etiam ea, quae ex his nulla alia contradicente ratione rationabili necessitate sequuntur» (*ibid.*, 209).

talmente tres: que el *Filioque* fue añadido sin motivo; que esto constituye una violación de la autoridad del concilio ecuménico; y que ese cambio se hizo sin consultar a los griegos, pues lo que a todos atañe debe ser aprobado por todos.

A esto responde San Anselmo que la añadidura no se hizo sin motivo, sino por motivos pastorales, lo que es lícito a una iglesia local. No significa una corrupción del símbolo: no se altera su contenido, porque no se añade nada contrario ni ajeno a la fe, sino que es una expansión o un desarrollo de algo oculto o demasiado recluso. Por tanto no es una herejía sino un bien, porque es algo conforme a la fe y provechoso para el pueblo. Finalmente, no se consultó a los griegos por una razón de orden práctico, es decir, para evitar una reunión de todos los obispos para esto; insiste en que una iglesia puede añadir algo conforme a la fe si es de utilidad para el pueblo. Por tanto no se puede rechazar como ilegítima la adición de la fórmula *Filioque*²⁹.

En los últimos tres capítulos resume San Anselmo la doctrina expuesta sobre la procesión del Espíritu Santo. El principio de tal procesión es aquello en lo cual el Padre y el Hijo son una misma cosa, es decir la naturaleza divina en cuanto es una e indivisa en el Padre y en el Hijo. Por tanto el Espíritu Santo procede igualmente, conjunta y simultáneamente, de uno y de otro. No es más del Padre que del Hijo, no en parte del Padre y en parte del Hijo, no del primero antes que del segundo, sino todo entero de uno y otro, como de un principio único e indivisible³⁰. No se puede decir tampoco que proceda principalmente del Padre, porque entonces el Padre sería «principalmente Dios» y esto ofendería la consustancialidad. El Padre y el Hijo se distinguen, en la misma divinidad y con respecto a la procesión del Espíritu Santo, en que el Hijo es engendrado por el Padre y «tiene del Padre el que de Él proceda el Espíritu Santo»³¹. También hay que descartar en las procesiones intradivinas la relación de causa y efecto, que es una relación creatural y no puede aplicarse a la vida intradivina. No existe más que la naturaleza divina, engendrando o engendrada, o procediendo, igual a sí misma en las tres Personas.

Por tanto, negar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, o bien no sería conforme con la fe que tenemos en común con

29. Cf. *De processione*, c. 13, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 211-212.

30. «Quare nec prius nec post, nec maior aut minor, nec magis aut minus est spiritus sanctus de patre quam de filio, aut de filio quam de patre. Non enim unus idemque spiritus sanctus, qui semel totus est de deo toto, magis et minus potest esse de uno et summe simplici deo» (*De processione*, c. 14, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 212-213).

31. «Quapropter sicut pater non est magis deus quam filius, quamvis habeat esse de patre, ita non est magis spiritus sanctus de patre quam de filio, licet filius a patre habeat ut de illo sit spiritus sanctus» (*ibid.*, 213).

los griegos, o bien habría que acusar al autor —él mismo— de incoherencia en sus razonamientos, cosa que no se puede demostrar. De modo que sería un daño para la fe no admitir esta verdad. En cambio, si se la admite, toda la enseñanza revelada sobre la Trinidad resulta coherente en su maravillosa armonía³².

En el último capítulo recoge en una síntesis magistral la explicación del misterio trinitario, hasta donde es posible a la razón, presentando en perfecta armonía lo común y lo propio, las procesiones y relaciones de origen opuestas entre sí que constituyen a las Personas en Dios, en una perfecta unión de conocimiento mutuo, que trasciende infinitamente cualquier realidad creada³³.

Las palabras finales de San Anselmo son similares a las de la introducción, destacando de nuevo que no ha escrito esta obra por impulso propio, no fiado de su talento, sino de la ayuda del Espíritu Santo; que no se ha limitado estrictamente a la procesión del Espíritu Santo, sino que se ha atrevido a «añadir algo sobre la unidad de la divinidad y la trinidad de las personas», aunque muchos entre los latinos habrían podido hacerlo mejor que él. Y concluye: «Si en lo que he dicho hay algo que merezca ser bien recibido, atribúyase no a mí sino al Espíritu de verdad; pero si se encuentra algo digno de corrección, impútese a mí, no al sentir de la Iglesia latina»³⁴.

3. FUENTES DE SAN ANSELMO EN ESTA OBRA

Anselmo presenta citas explícitas sólo de la Sagrada Escritura. En cuanto a otras fuentes, se apoya principalmente en dos, como se colige de la edición crítica. Una de ellas es, como se puede suponer, San Agustín, sobre todo en tres de sus obras: *De Trinitate*, *De civitate Dei*, libro XI, e *In Ioannis Evangelium tractatus*. La otra fuente importante es una obra bastante extensa de Ratramno de Corbie († ca. 868): *Contra graecorum opposita*³⁵. Aunque no la cita Anselmo, es evidente que se apoya en ella, ya que se observa un marcado paralelismo en cuanto a las citas bíblicas, el Magisterio conciliar y el argumento sobre la competencia de la autoridad eclesiástica para dictar leyes litúrgicas. Otra fuente es Fulgencio de Ruspe († 532), con las obras *De fide* y

32. Cf. *De processione*, c. 14, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 215.

33. Cf. *De processione*, c. 16, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 216-217.

34. *De processione*, c. 16, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 219.

35. PL 121, 223-346. Ante la crítica de Focio, el Papa Nicolás I (858-867) pidió a Hincmaro, obispo de Reims, una obra para refutar las doctrinas de Focio. Parece que a este llamamiento se unieron algunos teólogos galos, como Ratramno (cf. J.L. ILLANES, J.-I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, 14.

Contra Fabianum, y ocasionalmente Isidoro de Sevilla y Casiodoro. También hace referencia a los concilios de Nicea y Constantinopla, y al símbolo *Quicumque*, aunque no explícitamente.

En dos momentos remite a una obra propia. Se trata de la carta dirigida al Papa Urbano II sobre la Encarnación del Verbo, ya mencionada en el contexto del concilio de Bari: una vez en el capítulo noveno, cuando habla de la distinción de Personas en la unidad de esencia³⁶; en el último capítulo remite nuevamente a esta epístola y repite el argumento expuesto allí, para insistir en que la pluralidad de Personas en Dios no es como la pluralidad de personas humanas³⁷.

Cabe preguntarse por qué San Anselmo no menciona directamente a los padres griegos. Una razón puede ser que en tiempos de San Anselmo era todavía muy escaso el conocimiento de la literatura patristica griega en el mundo latino, debido en parte a la falta de traducciones. No obstante se puede suponer que conoce al menos indirectamente su doctrina sobre la procesión del Espíritu Santo, por medio de Ratramno, ya que este autor cita nominalmente a San Atanasio, Dídimo y San Gregorio Nacianceno.

4. EL MÉTODO

San Anselmo emplea el método de las «razones necesarias», es decir argumentaciones estrictamente racionales, de carácter apodíctico, que se llevan a cabo dentro de la propia fe, una vez supuesta la fe. Lo hace no solamente en el famoso argumento sobre la existencia de Dios, sino también cuando trata de misterios estrictamente sobrenaturales como es el que nos ocupa. Con esto no pretende una demostración de que Dios es trino, sino sólo exponer que, al conocer por la fe que Dios es trino, la Trinidad divina resulta muy conveniente y la razón puede acogerla sin que por ello violente sus leyes propias³⁸, según el ideal anselmiano de la *fides quaerens intellectum*. El opúsculo sobre la procesión del Espíritu Santo se distingue de la obra de Ratramno, que persigue también un fin apologético, porque el método es distinto. Mientras que Ratramno va alineando argumentos basados en las *auctoritates*, Anselmo integra todo en una síntesis trabada con gran perfección especulativa.

36. ...«sicut in epistola ad venerabilis memoriae Urbanum papam *De incarnatione Verbi scripta*», *De processione*, c. 9, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 204. Por tanto, al redactar la presente obra, ya había muerto Urbano II.

37. Cf. *De processione*, c. 16, *Opera omnia*, t. I, vol. II, 218.

38. Cf. J.L. ILLANES, J.-I. SARANYANA, *op. cit.*, 17-19.

La estructura de la obra preanuncia el método de la *quaestio* que se hará habitual en la escolástica: el planteamiento del tema, el examen de las objeciones, los argumentos en contra *ex auctoritate*, la síntesis doctrinal.

Como escrito apologético que es, manifiesta en ocasiones un tono polémico, pero es mucho más que una disputa de la que resultan vencedores y vencidos. Más bien presenta una serie de características que reflejan la talla intelectual y personal del autor. En primer lugar, la actitud humilde ante la fe como don de Dios que es preciso conservar y transmitir con integridad. A lo largo del texto se refleja una actitud abierta y dialogante, partiendo siempre de la fe común que intenta esclarecer serenamente con la razón para llevar a los que piensan distinto hacia las conclusiones que es lícito inferir de las premisas poseídas en común. Le interesa convencer, no para «vencer», sino en honor a la verdad y para lograr la unión, como dice en la introducción y en diversos lugares a lo largo del texto. Esta intención explica el hecho de que se detenga en reiterar aquellos aspectos que le parecen fundamentales para mostrar el camino hacia las conclusiones a las que él llega. También en este escrito se pone de manifiesto la unión de cualidades personales —bondad y firmeza— que le caracterizan en otras actuaciones. Para ilustrarlo, baste reseñar una anécdota del concilio de Bari que narra el cronista Guillermo de Malmesbury. Después del discurso de Anselmo, el Papa Urbano II, animado quizá por el éxito de la cuestión dogmática, pasó a tratar de las actuaciones improcedentes de Guillermo II de Inglaterra en contra de los derechos de la Iglesia, por las que, en opinión de los presentes, merecía ser excomulgado. Anselmo, que había sido objeto de la animadversión del rey por defender la libertad de la Iglesia y se encontraba en el destierro por ello, se levantó, se arrodillo ante el Papa y suplicó que no se aplicase esa sanción³⁹.

5. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

El estudio de la obra *De processione Spiritus Sancti* me ha llevado a varias conclusiones.

Una de ellas es estrictamente histórica: este opúsculo anselmiano se puede considerar, sin exagerar, un hito en la historia de la teología dogmática, puesto que constituye un avance importante en la reflexión teológica sobre el misterio trinitario. En efecto, la polémica doctrinal sobre la procesión del Espíritu Santo le llevó a profundizar en el

39. «Quam pulchrum erat, ut illi oraret veniam a quo tantam exceperat contumeliam» (Willelmi Malmesburiensis *De gestis pontificum anglorum libri quinque*, PL 179, 1493 D).

nexo de las relaciones intratrinitarias como fundamento de la distinción de Personas en Dios. Esta profundización constituye también para él un progreso teológico respecto de la doctrina expuesta en *De Incarnatione Verbi*, obra escrita en defensa de la unidad de esencia frente a Roscelino. En lo que se refiere concretamente a la procesión del Espíritu Santo, Anselmo une al estudio de las relaciones constitutivas de las Personas, el aspecto dinámico de las procesiones dentro de la unidad de esencia. Con ello deja traslucir la comunión de vida intratrinitaria, aunque se queda en el terreno de la vida cognitiva. La aportación original de San Anselmo es, sin duda, el desarrollo especulativo de la relación pura —ya sugerida por San Agustín—, que no se volvería a tratar hasta Santo Tomás y, después, en el concilio de Florencia.

Cabe preguntarse por qué no ha incorporado a su síntesis doctrinal la vida de amor intratrinitario. Ratramno, en efecto, basándose en Dídimo, habla del Espíritu Santo como caridad y de su modo de proceder por vía de caridad⁴⁰. Pero la teología no había avanzado lo suficientemente para desarrollar sistemáticamente estos aspectos; lo harían, en el siglo XIII, San Buenaventura y Santo Tomás.

Si se considera la forma de la exposición anselmiana, se advierte —en medio del tono a veces polémico— un talante verdaderamente «ecuménico». La preocupación por la verdad, la serenidad que proviene del estudio y de la reflexión, la seriedad del trabajo intelectual, el deseo sincero de llegar a la unidad y, finalmente, la actitud abierta al diálogo sobre la base de la fe poseída en común. Una muestra de estas cualidades es, por ejemplo, el tratamiento de la fórmula proveniente de la patrística griega *per Filium*, que Anselmo no rechaza sino complementa, para evitar posibles interpretaciones equívocas. Se puede afirmar con el Profesor Nicola Bux, buen conocedor del tema, que Anselmo fue protagonista, en el concilio de Bari, de la ortodoxia católica, no con una pretensión fijista, sino desarrollando la reflexión sobre la fe⁴¹.

Por último, se percibe, tanto en la intervención de San Anselmo en Bari como en el texto escrito, la armonía entre la piedad monástica y el trabajo especulativo —presagio de la escolástica— que confiere una especial calidad teológica a su obra, ya que el servicio a la verdad revelada deja en la sombra cualquier protagonismo personal.

40. *Op. cit.*, PL 121, 259-261.

41. Nicola BUX, *Sant'Anselmo al concilio di Bari (1098)*, op. cit., 108.